

Martin Heidegger

IL CONCETTO
DI TEMPO

*Con una Postilla di Hartmut Tietjen
A cura di Franco Volpi*

ADELPHI EDIZIONI

titolo originale:
Der Begriff der Zeit
Vortrag vor der Marburger
Theologenschaft (Juli 1924)

Prima edizione: febbraio 1998
Ottava edizione: aprile 2006

© 1989 MAX NIEMEYER VERLAG TUBINGEN

© 1889 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

www.adelphi.it

ISBN 88-459-1359-7

INDICE

Avvertenza	9
IL CONCETTO DI TEMPO	21
Postilla di Hartmut Tietjen	51
Glossario	59

AVVERTENZA

Il testo qui tradotto è una conferenza tenuta il 25 luglio del 1924 dinanzi ai teologi di Marburgo, in cui il giovane Heidegger presenta le linee fondamentali delle sue indagini sul tempo inteso come carattere costitutivo dell'esistenza umana. A questo problema - capire che cos'è la vita umana nella sua radice temporale - egli stava allora lavorando intensamente in vista di quella che sarebbe diventata la sua opera maggiore, *Essere e tempo*, pubblicata tre anni più tardi (1927). La sua sensibilità per tale questione veniva sollecitata da tendenze che dominavano la scena filosofica di quegli anni. In primo luogo la fenomenologia di Husserl, che faceva della soggettività il punto archimedeo sul quale basare l'esperienza del mondo, introducendo una separazione di principio tra l'essere di ciò che è costituente, la soggettività, e l'essere di ciò che è costituito, il mondo. Sulla stessa linea si impegnava il neokantismo - che Heidegger aveva conosciuto nelle figure di Rickert, Lask e Natorp -, il quale affermava la medesima separazione di fondo reclamando per la soggettività uno statuto trascendentale. Sul fronte opposto lo storicismo e il vitalismo, cioè Dilthey e l'ultimo Simmel, puntavano anch'essi la loro attenzione sulla vita umana, sul *Leben*. Lungi però

dal farne il saldo principio di una costituzione stabile della conoscenza e del sapere, ne mettevano invece in risalto il carattere storico e transeunte, aprendo le porte al relativismo e all'irrazionalismo.

L'originalità del giovane Heidegger venne subito alla luce nella maggiore radicalità con cui egli seppe affrontare il problema, evitando sia le astrazioni teoreticistiche della fenomenologia e del neokantismo, sia le contaminazioni irrazionalistiche dello storicismo e della filosofia della vita. A metterlo sulla buona strada fu anzitutto la sua personale meditazione sull'esperienza protocristiana dell'esistenza umana, che egli rivisse e interpretò allora con straordinaria forza esegetica attraverso i testi di san Paolo, sant'Agostino e del primo Lutero.

Da tale esperienza egli ricavò un'intuizione fondamentale sul piano filosofico: la vita umana non può essere intesa nei suoi caratteri propri fintanto che ci si limita a considerarla in termini teoretici e la si riduce a oggetto di indagine astratta, a cosa tra cose da osservare e descrivere con neutro distacco. La peculiare «motilità» dell'esistenza viene alla luce soltanto se la si affronta e la si coglie - come avviene appunto nel primo cristianesimo - nel suo carattere originario di azione, di «prassi», ossia come qualcosa di cui ciascuno deve decidere e scegliere. Seguendo la suggestione protocristiana, la prospettiva heideggeriana abbandona il piano teorico astratto e, avvicinandosi a quello pratico-mo-

rale in cui è in gioco ogni volta la scelta di vita concreta, cerca di elaborare un tipo di analisi filosofica che si rifletta sull'esistenza nel senso che la illumini e la orienti verso la sua riuscita. L'elaborazione di peculiari «categorie» adeguate a tale compito - in *Essere e tempo* saranno chiamate «esistenziali» - contrassegna il programma filosofico concepito da Heidegger in quegli anni e definito «scienza teoretica originaria» (*theoretische Urwissenschaft*) o «scienza preliminare» (*Vorwissenschaft*), poi «ermeneutica della fatticità» (*Hermeneutik der Faktizität*) e quindi «analitica esistenziale» (*existenziale Analytik*),

Tuttavia, se da un lato la ripresa dell'intuizione protocristiana fece percepire al giovane Heidegger il problema della finitudine in tutta la sua vibrante intensità, dall'altro ciò non gli fornì ancora un apparato concettuale adeguato per una sua elaborazione filosofica rigorosa. Fu a questo punto che egli scoprì il potenziale del pensiero di Aristotele: i testi dello Stagirita, se sottratti all'oblio e liberati dalle sclerotizzazioni di una tradizione millenaria, riapparivano in tutta la loro palpitante freschezza e, specialmente quelli di filosofia pratica, offrivano quell'impianto speculativo rigoroso di cui egli andava alla ricerca per la propria articolazione filosofica della fatticità.

Come mai, lungo questo cammino, divenne centrale il problema del tempo?

Ciò accadde per una serie di ragioni che qui non è possibile indicare. Quella decisiva, tut-

tavia, è che la temporalità si rivela essere agli occhi di Heidegger una componente costitutiva dell'esistenza. Il cambiamento di prospettiva da lui rivendicato nei confronti della tradizione - cioè il passaggio dalla considerazione teoreticistica della vita umana a una nuova considerazione pratico-ermeneutica - mostra che l'esistenza, essendo già sempre proiettata, oltre ciò che di volta in volta è, verso ciò che può essere e può fare di sé, si dilata essenzialmente nel futuro, dunque nel tempo. Quest'ultimo, di conseguenza, anziché come semplice fenomeno naturale misurabile secondo una successione di istanti tutti uguali, appare ora come il tempo dell'agire in cui si tratta di cogliere l'attimo opportuno per la scelta e la decisione. Nella tensione dell'attesa, in cui l'animo per così dire si protende, la concezione cronometrica si rivela inadeguata, e in sua vece subentra l'esperienza « cairológica » della temporalità. Il termine viene coniato da Heidegger in riferimento sia ad Aristotele, che nell'*Etica Nicomachea* tratta del momento buono», nel senso del « momento buono», dell'«occasione opportuna» per agire, sia a san Paolo, che nella *Prima lettera ai Tessalonicesi* invita i credenti a considerare l'esistenza cristiana come una grande «vigilia», quindi a non preoccuparsi «circa i tempi e i momenti» (

), ma a tenersi preparati alla venuta del Signore che sopraggiungerà « come un ladro di notte» ().

Insomma, nella prospettiva pratico-ermeneu-

tica l'esistenza non è fissata nella puntiforme attualità di un presente statico, ma, intesa come «prassi originaria» e come «poter essere», si protende nel tempo verso il proprio da farsi: è, nella sua radice ontologica di fondo, temporalità originaria.

Un'intuizione, questa, che Heidegger svilupperà e argomenterà in *Essere e tempo*, e di cui si potrebbero indicare significative assonanze in altri luoghi della riflessione occidentale sul tempo. Per esempio nel pensiero poetante di Borges, ispirato dal distico di un oscuro mistico slesiano precursore di Silesio, Daniel von Czepko. Dice costui:

*Vor mir war keine Zeit, nach mir wird keine seyn,
Mit mir gebiert sie sich, mit mir geht sie auch ein.*¹

Gli fa eco l'impareggiabile Borges:

*El tiempo es la sustancia de que estoy hecho.
El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río;
es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre;
es un fuego que me consume, pero yo soy elfuego.*²

1. «Prima di me non c'era tempo alcuno, dopo di me non ne verrà nessuno,/con me il tempo nasce, con me pure perisce» (D. von Czepko, *Sexcenta monodisticha sapientum* [sic/], in *Sämtliche Werke*, a cura di Hans-Gert Roloff e Marian Szyrocki, de Gruyter, Berlin, vol. I, tomo II, 1980, p. 592).

2. «Il tempo è la sostanza di cui son fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; è una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre; è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco» (J.L. Borges, *Nueva refutación del tiempo*, in *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960, p. 301; trad. it. di Francesco Tentori Montalto in *Opere complete*, a cura di Domenico Porzio, Mondadori, Milano, vol. I, 1984, p. 1089).

Non è qui il caso di rincorrere altre divagazioni su questo motivo. Ma ora si capisce meglio la logica perseguita nelle sue febbrili ricerche dal giovane Heidegger, ormai incamminato per la via che lo condurrà a *Essere e tempo*.

Alla fine del luglio 1924, quando tenne la conferenza sul *Concetto di tempo*, egli aveva alle spalle un corso universitario dedicato per intero ad Aristotele, alla teoria delle passioni del libro II della *Retorica*, Da qualche anno pensava di raccogliere i suoi manoscritti e i suoi corsi su Aristotele in una monografia, e ancora nel giugno del 1924 parlava con intimi e allievi del suo *Aristotele*,

Ma proprio in merito alla questione del tempo Heidegger incappò in una difficoltà di principio che finì per allontanarlo dal suo progetto. Egli aveva tentato, e tenterà ancora, di mostrare che dietro la definizione aristotelica del tempo come « numero del movimento secondo il prima e il poi » si nasconde in realtà un abisso, ovvero l'insondata profondità dell'anima (l'esserci), senza la quale non c'è numerazione del movimento e quindi nemmeno il tempo. Seguendo questa strada egli intendeva smontare la tradizionale opposizione fra Aristotele, padre della concezione fisica del tempo, e Agostino, iniziatore di quella psicologica che lo intende come «durata» o «dilatazione» della mente, sostenendo che la trattazione aristotelica coglie entrambi i lati del fenomeno. Nel corso delle

sue ricerche giunse però alla convinzione che Aristotele non riesca a uscire veramente dall'orizzonte naturalistico.

Si trattava allora per Heidegger di approfondire la questione del tempo nell'intento di liberarla da tale orizzonte, e arrivare così a cogliere il fenomeno nella sua originarietà. Ma dove si trova la temporalità originaria? In quale ente privilegiato si rivela? Qual è il suo modo d'essere? E quale il suo rapporto con l'essere?

Nella conferenza sul *Concetto di tempo* si profila una svolta tematica: dal confronto con Aristotele emerge l'esigenza di affrontare il problema del tempo e di arrivare a lumeggiare la segreta connessione tra l'esserci e la temporalità, quindi tra l'essere e il tempo, che la tradizione ha occultato.

Non per caso quasi contemporaneamente alla conferenza Heidegger si impegnò nella stesura di un saggio di circa settanta pagine sullo stesso tema e dal medesimo titolo, articolato in quattro capitoli: 1) La problematica di Dilthey e la tendenza fondamentale di Yorck; 2) I caratteri d'essere originari dell'esserci; 3) Esserci e temporalità; 4) Esserci e storicità. Il testo era destinato alla nuova rivista di Paul Kluckhohn ed Erich Rothacker, la «*Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturgeschichte und Geistesgeschichte*», il cui primo numero era uscito nel 1923 presso Niemeyer, l'editore che stampava anche lo «*Jahrbuch für Philosophie und phänomeno-*

logische Forschung» di Husserl. Rothacker aveva invitato Heidegger a scrivere per la rivista già nell'ottobre del 1922, ma questi si era deciso a collaborare solo dopo varie tergiversazioni, prendendo spunto dal carteggio tra Dilthey e il conte Yorck von Wartenburg allora pubblicato. Il contributo fu spedito a Rothacker il 2 novembre 1924, ma fu poi ritirato ed è rimasto a tutt'oggi inedito.¹ Da quel momento il problema del tempo, approfondito in particolare nel corso universitario del semestre estivo 1925 (pubblicato ora con il titolo *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*),² campeggerà al centro della ricerca heideggeriana lungo il cammino che porterà fino a *Essere e tempo*.

Con la conferenza sul *Concetto di tempo* il progetto filosofico che culmina nell'*opus magnum* prende quindi una veste concreta e si presenta, pur nella forma scarna e schematica della conferenza, come un primo tentativo di definire i caratteri costitutivi dell'esistenza umana, dell'«esserci» (*Dasein*), fra i quali il più importante è appunto la temporalità. Quanto basta, insomma, per assistere sul nascere allo sforzo heideggeriano di crea-

1. Esso verrà pubblicato come volume LXIV delle opere complete (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975-; d'ora in avanti abbreviato con la sigla HGA, seguita dal numero romano indicante il volume e quello arabo la pagina).

2. HGA, XX (trad. it. a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il melangolo, Genova, 1991).

re quella terminologia e quel vocabolario concettuale nuovi, adatti a tale compito, che hanno reso celebre *Essere e tempo*, e che in questa conferenza troviamo presentati in una prima e concisa anticipazione.

Per vedere come questo testo lumeggia la genesi delle determinazioni concettuali che Heidegger adotta, basta un esempio, quello del termine *Befindlichkeit*. Si tratta, come è noto, di una determinazione dell'esistenza, complementare alla comprensione (*Verstehen*), che indica come l'esserci sia originariamente costituito non solo dal momento della progettualità, dell'attività e della spontaneità del *Verstehen*, ma altresì da quello della passività, cioè della «situatività», del «trovarsi» e del «sentirsi» in una situazione già data, nella quale è affetto da stati d'animo, disposizioni e passioni particolari. Ebbene, nella presente conferenza Heidegger traduce con *Befindlichkeit* il concetto agostiniano di *affectio*, lasciando così trasparire una connessione storico-filosofica che chiarisce la genesi e il significato del termine da lui introdotto. Se a ciò si aggiunge che nel corso universitario conclusosi in quegli stessi giorni del 1924 Heidegger aveva usato il medesimo termine per tradurre , «disposizione», nel senso in cui viene intesa nella dottrina aristotelica delle passioni, il quadro per capire la genesi della *Befindlichkeit* si completa: Agostino e Aristotele sono i «pretesti» storico-filosofici dai quali Heidegger prende spunto per

definire la propria tesi secondo cui lo stare in una determinata disposizione emotiva, il sentirvisi situato, è costitutivo dell'esserci.

Il testo della conferenza, rimasto inedito, è stato pubblicato nel 1989, in occasione del centenario della nascita di Heidegger, a cura di Hartmut Tietjen, uno studioso che collabora alla *Gesamtausgabe* e che con il lavoro di trascrizione dei manoscritti ha dato un contributo importante al suo progredire. La presente traduzione si basa sul testo da lui stabilito. In appendice si è tradotta anche la sua Postilla all'edizione tedesca, che fornisce ulteriori informazioni. Si è tenuta inoltre presente la trascrizione dattiloscritta originaria, che nella punteggiatura e negli « a capo » differisce non poco dal testo pubblicato, e che risulta utile nella comprensione di qualche passo. Su questo dattiloscritto è basata la versione francese a cura di Michel Haar, pubblicata nel 1983 nel «Cahier de l'Herne» dedicato a Heidegger.

La traduzione del testo, poiché esso anticipa il vocabolario di *Essere e tempo*, presenta le medesime difficoltà che si incontrano nell'opera maggiore. Esse sono state in buona parte sciolte grazie al lavoro pionieristico compiuto da Pietro Chiodi, la cui traduzione di *Essere e tempo* - per quanto, come ogni impresa umana, lasci spazio a miglioramenti - ha fornito per la resa della terminologia heideggeriana soluzioni entrate ormai nell'uso, quali «esserci» (*Dasein*) o «cura» (*Sorge*). Mi so-

no servito delle proposte di Chiodi, suggerendo solo in qualche caso soluzioni alternative. Di esse rende ragione il Glossario, che può essere integrato con quelli delle altre edizioni adelphiane di Heidegger, in particolare *Segnavia* (1987), *Il principio di ragione* (1991), *Nietzsche* (1994), e della *Guida a Heidegger* da me curata per Laterza (Roma-Bari, 1997).

IL CONCETTO DI TEMPO

Le riflessioni che seguono trattano del tempo. Che cos'è il tempo?

Se il tempo trova il suo senso nell'eternità, allora esso va compreso muovendo da quest'ultima. Con ciò sono prefigurati il punto di partenza e la via da seguire nella presente indagine: dall'eternità al tempo. Porre il problema in questo modo va bene a condizione che noi disponiamo del punto di partenza indicato, cioè che conosciamo e comprendiamo a sufficienza l'eternità. Se l'eternità dovesse essere qualcosa di diverso dal vuoto perpetuarsi, dall' , e se Dio dovesse essere l'eternità, allora il modo appena suggerito di considerare il tempo non potrebbe non rimanere nell'aporia fino a quando non saprà di Dio, fino a quando non saprà domandare di lui. Se l'accesso a Dio è la fede, e se accettare l'eternità non è altro che questa fede, allora la filosofia non potrà mai possedere l'eternità né farne mai un uso metodico come possibile prospettiva per discutere del tempo. La filosofia non potrà mai eliminare questa aporia. È il teologo, infatti, il conoscitore adeguato e competente del tempo; e se la memoria non mi inganna, la teologia ha a che fare con il tempo sotto molteplici aspetti.

In primo luogo la teologia tratta dell'esistenza umana come di un essere dinanzi a Dio, tratta del suo essere temporale nel suo rapporto con l'eternità. Di per sé Dio non ha bisogno di alcuna teologia, la sua esistenza non è fondata mediante la fede.

In secondo luogo la fede cristiana deve avere in se stessa un riferimento a ciò che accadde nel tempo - come si sente affermare in un tempo del quale si dice: era il tempo «in cui il tempo era compiuto...».¹

Il filosofo non ha fede. Se il filosofo domanda del tempo, egli è risoluto a *comprendere il tempo partendo dal tempo*, ovvero dall' , il quale ha l'aspetto dell'eternità ma si rivela come un mero derivato dell'essere-temporale.

La trattazione che segue non è teologica. Dal punto di vista teologico - e niente vi impedisce di intenderla in questi termini - la trattazione del tempo può avere soltanto il senso di rendere più difficile il problema dell'eternità, di prepararlo nel giusto modo e di porlo in maniera autentica. Ma la trattazione non è neppure filosofica nella misura in cui non pretende di offrire una definizione sistematica del tempo universalmente valida, la quale dovrebbe tornare a interrogarsi su quanto sta dietro il tempo e sulla sua connessione con le altre categorie.

Le seguenti riflessioni rientrano forse in una

1. *Gal*, 4, 4; cfr. *Mc*, 1, 75; cfr. inoltre *Ef*, 1, 9-10.

scienza preliminare il cui compito comprende in sé quanto segue: indagare in merito a che cosa potrebbe voler dire, in fondo, ciò che la filosofia e la scienza, cioè il discorso interpretativo dell'esserci, dicono dell'esserci stesso e del mondo. Se chiariamo che cos'è un orologio, la modalità di coglimento che prende corpo nella fisica si fa vivente, e con essa si fa vivente il modo in cui il tempo ha occasione di mostrarsi. Tale scienza preliminare, entro la quale si situa questa considerazione, vive del presupposto forse ostinato che la filosofia e la scienza si muovano nell'ambito del concetto. La loro possibilità consiste nel fatto che ogni studioso chiarisce a se stesso ciò che comprende e ciò che non comprende. Essa indica quando una ricerca scientifica fa presa sul suo tema - o quando invece si nutre di un sapere nominale, accettato per tradizione e logoro. Tali indagini sono per così dire il servizio di polizia nella parata delle scienze, un compito certo subalterno ma che, secondo l'opinione di certuni, a volte è urgente. Il loro rapporto con la filosofia è solamente gregario, ed è finalizzato a fare di tanto in tanto una perquisizione domiciliare presso gli antichi per vedere come essi si siano realmente comportati. Le seguenti riflessioni hanno in comune con la filosofia soltanto il loro non essere teologia.

È opportuno anzitutto un accenno preliminare al tempo che si incontra nella quotidianità, il tempo della natura e del mondo.

L'interesse di sapere che cosa sia il tempo è stato risvegliato oggi giorno dallo sviluppo della fisica nella sua riflessione sui principi fondamentali del coglimento e della determinazione che vanno qui attuati, cioè i principi fondamentali della misurazione della natura entro un sistema di riferimento spazio-temporale. Lo stato attuale di questa ricerca scientifica è fissato nella teoria della relatività di Einstein. Eccone alcune tesi: lo spazio in sé non è niente; non c'è uno spazio assoluto. Esso esiste soltanto mediante i corpi e le energie che contiene. (Una vecchia tesi di Aristotele:) Anche il tempo non è niente. Esso sussiste soltanto in conseguenza degli eventi che vi si svolgono. Non c'è un tempo assoluto e nemmeno una sincronicità assoluta.¹ - Nel considerare il lato distruttivo di tale teoria si tende facilmente a trascurarne l'aspetto positivo, cioè il fatto che essa dimo-

1. Nel riassumere Heidegger estremizza le tesi einsteiniane. Cfr. Albert Einstein, *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie* [I fondamenti della teoria della relatività generale], «Annalen der Physik», 49, Leipzig, 1916. Cfr. anche: *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie* [Sulla teoria della relatività speciale e generale], 7^a ediz., Vieweg, Braunschweig, 1920 [ediz. originale, ivi, 1917], pp. 90 sgg., 95 sgg. Inoltre: *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie* [Quattro lezioni sulla teoria della relatività], Vieweg, Braunschweig, 1922, p. 2. [In italiano: A. Einstein, *Relatività: esposizione divulgativa*, a cura di Bruno Cermignani, Boringhieri, Torino, 1967; *Opere scelte*, a cura di Enrico Bellone, Boringhieri, Torino, 1988].

stra l'invarianza delle equazioni che descrivono i processi naturali rispetto a trasformazioni introdotte a piacimento.

Il tempo è ciò in cui si svolgono eventi.¹ Già Aristotele vide questo in connessione con il modo fondamentale d'essere dell'essere-natura, cioè del mutamento, della locomozione, del procedere:

.² Non essendo esso stesso movimento, il tempo deve necessariamente avere in qualche modo a che fare con il movimento. Lo si trova anzitutto in ciò che è mutevole; il mutamento è nel tempo. Che cos'è il tempo in quanto lo si trova secondo questa modalità di incontro, ossia come « ciò in cui » sta il mutevole? Si dà qui come tale, in ciò che esso è? Una spiegazione del tempo che prenda le mosse da qui può avere la garanzia che esso esibisca, per così dire, i fenomeni fondamentali che lo determinano nel suo proprio essere? Oppure nella ricerca delle ragioni dei fenomeni si è rimandati a qualcos'altro?

Sotto quale forma il fisico vede il tempo? Il coglimento determinante del tempo ha il carattere della misurazione. La misurazione indica la durata e il quando, il da-quando-a-quando. Un orologio segna il tempo. Un orologio è un sistema fisico nel quale si ripete costantemente la stessa successione tempora-

1. Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219 a sgg.

2. Aristotele, *Fisica*, IV, 11, 219 a 9-10.

le di stati, a condizione che questo sistema fisico non sia sottoposto al mutamento per un'incidenza esterna. La ripetizione è ciclica. Ogni periodo ha la stessa durata temporale. L'orologio dà una stessa uguale durata che si ripete costantemente, e alla quale ci si può sempre rifare. La suddivisione di questo intervallo è arbitraria. L'orologio misura il tempo in quanto riporta l'estensione della durata di un accadimento a uguali successioni di stati dell'orologio e, in base a ciò, la determina numericamente nella sua quantità.

Che cosa esperiamo del tempo per mezzo dell'orologio? Il tempo è qualcosa in cui un «punto-ora» può essere fissato a piacimento in modo tale che, di due diversi punti temporali, l'uno è sempre prima e l'altro poi, senza che alcun «punto-ora» del tempo si distingua dall'altro. In quanto «ora» esso è il possibile prima di un poi, in quanto «poi» è il possibile poi di un prima. Generalmente questo tempo è omogeneo. Solo in quanto il tempo è costituito come tempo omogeneo, è misurabile. Il tempo è pertanto uno svolgersi i cui stadi stanno in rapporto fra loro come il prima al poi. Ogni prima e poi è determinabile partendo da un «ora», che però è a sua volta arbitrario. Se si guarda a un accadimento servendosi dell'orologio, l'orologio rende esplicito l'accadimento più in relazione al suo scorrere nell'«ora» che alla quantità della sua durata. La determinazione primaria operata di volta in volta dall'o-

orologio non è l'indicazione della durata, della quantità di tempo che fluisce nel presente, ma il rispettivo fissare l'«ora». Se tiro fuori l'orologio, la prima cosa che dico è: «Ora sono le nove; trenta minuti dal momento in cui ciò è accaduto. Fra tre ore saranno le dodici».

Il tempo di ora, di adesso che guardo l'orologio: che cos'è questo «ora»? «Ora» che faccio questo; «ora» che, per esempio, qui si spegne la luce. Che cos'è l'«ora»? Dispongo dell'«ora»? Sono io l'«ora»? È ciascun altro l'«ora»? In tal caso sarei io stesso il tempo, ciascun altro sarebbe il tempo. E nel nostro essere l'uno con l'altro saremmo il tempo - nessuno e ciascuno. Sono io l'«ora», oppure sono solo colui che dice «ora»? E lo dico con l'orologio o senza? Ora, di sera, di mattina, questa notte, oggi: ci imbattiamo qui in un orologio che l'esistenza umana si è procurata da sempre, l'orologio naturale dell'alternarsi di giorno e notte.

Com'è che l'esistenza umana si è procurata un orologio già prima che esistessero orologi da tasca o solari? Io dispongo forse dell'essere del tempo e con l'«ora» intendo, oltre al tempo, anche me stesso? Sono io stesso l'«ora» e il mio esserci è il tempo? Oppure, in fondo, è il tempo stesso che si procura in noi l'orologio? Nel libro XI delle sue *Confessioni* Agostino ha spinto il problema fino al punto di domandarsi se l'animo stesso sia il tempo. E qui ha smesso di domandare.

«In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior».¹

Parafasando: «In te, animo mio, misuro i tempi; quando misuro te, misuro il tempo. Non turbarmi con la domanda: perché mai? Non distogliermi, con una falsa domanda, dal guardare a te. Non ostacolare te stesso con la confusione di ciò da cui puoi essere affetto. In te, torno a dire, misuro il tempo; le cose transeunti ti mettono in un “sentirti” (*Befindlichkeit*) che rimane, mentre esse si dileguano. Io misuro il “sentirmi” nell’esistenza presente, non le cose che passano affinché esso sorga. È il mio “sentirmi” che misuro, ripeto, quando misuro il tempo».

La domanda che chiede che cos’è il tempo ha rinviato la nostra considerazione all’esserci, se con «esserci» si intende l’ente che noi conosciamo come vita umana, nel suo essere; questo ente inteso nell’*essere-di-volta-in-volta* (*Jeweiligkeit*) del suo essere, l’ente che ognu-

1. Agostino, *Confessioni*, libro XI, cap. 27, risposta 36. Sancti Aurelii Augustini *opera omnia*, post Lovaniensium theologorum recensionem, editio novissima, emendata et auctior, accurante J.P. Migne, Parisiis, 1841, tomus I, pp. 823-24.

no di noi è, che ognuno di noi coglie nell'asserzione fondamentale: io sono. L'asserzione «io sono» è l'autentico asserire l'essere che ha il carattere d'esserci dell'uomo. Questo ente è nel suo essere-di-volta-in-volta in quanto mio.

Ma c'era bisogno di questa riflessione prolissa per arrivare all'esserci? Non bastava forse l'indicazione che gli atti della coscienza, i processi psichici, sono nel tempo - anche quando siano diretti a qualcosa che non è determinato a sua volta dal tempo? La nostra è una via più lunga. Ma per la questione del tempo è importante ottenere una risposta che renda comprensibili i diversi modi dell'essere temporale, e che faccia vedere fin dal primo inizio una possibile connessione di ciò che è nel tempo con ciò che la temporalità autentica è.

Il tempo della natura, ben noto e discusso com'è, ha fornito finora il terreno sul quale basarsi per spiegare il tempo. Se l'essere umano fosse nel tempo in un senso eminente, in modo che da esso si potesse ricavare che cos'è il tempo, allora si dovrebbe caratterizzare questo esserci nelle determinazioni fondamentali del suo essere. L'essere temporale - rettamente compreso - dovrebbe quindi essere l'asserzione fondamentale dell'esserci relativamente al suo essere. Ma anche così occorre un'indicazione preliminare di alcune strutture fondamentali dell'esserci stesso.

1) L'esserci è l'ente che viene caratterizzato come *essere-nel-mondo*. La vita umana non è un soggetto qualsiasi che deve fare un qualche artificio per entrare nel mondo. Esserci in quanto essere-nel-mondo vuol dire: essere nel mondo in modo che questo essere significhi: avere a che fare con il mondo; rimanere nel mondo in una modalità dell' eseguire, dell'operare, dello sbrigare, ma anche del considerare, dell'interrogare, del determinare mediante l'osservazione e la comparazione. L'essere-nel-mondo è caratterizzato come *prendersi cura (Besorgen)*.

2) L'esserci in quanto siffatto essere-nel-mondo è contemporaneamente un *essere-l'uno-con-Valtro*, un essere con altri: un avere qui con altri lo stesso mondo, un incontrarsi l'un l'altro, un essere l'uno con l'altro nel modo dell'essere-l'uno-per-l'altro. Ma questo esserci è al tempo stesso un essere lì davanti (*Vorhandensein*) per altri, ossia un essere al modo in cui è lì davanti una pietra che non ha mondo e non se ne prende cura.

3) L'essere l'uno con l'altro nel mondo, l'avere il mondo essendo uno con l'altro, possiede una determinazione d'essere eminente. Il modo fondamentale dell'esserci del mondo, l'avere qui il mondo l'uno con l'altro, è il *parlare (Sprechen)*. Considerato in senso pieno, il parlare è parlare *di* qualcosa esprimendosi (*aussprechend*) con un altro. L'essere-nel-mondo dell'uomo si svolge prevalentemente nel parlare. Questo lo sapeva già

Aristotele. Nel modo in cui l'esserci parla, nel suo mondo, della maniera di avere a che fare con esso, è implicita un'*autointerpretazione dell'esserci*. Essa dice come l'esserci di volta in volta si comprende, per che cosa esso si prende. Nel parlare l'uno con l'altro, in ciò che così si dice e si fa circolare, è insita di volta in volta l'autointerpretazione del presente che soggiorna in tale colloquio.

4) L'esserci è un ente che si determina come «io sono». Per l'esserci *l'essere di volta in volta (Jeweiligkeit)* dell'«io sono» è costitutivo. L'esserci dunque, così com'è un essere-nel-mondo, è in modo altrettanto primario anche il *mio* esserci. Esso è *ogni volta mio proprio e in quanto mio proprio è di volta in volta*. Dovendo venire determinato nel suo carattere d'essere, questo ente non può venire astratto dall'essere di volta in volta che è ogni volta mio. *Mea res agitur*. Tutti i caratteri fondamentali debbono ritrovarsi così nell'essere di volta in volta in quanto *ogni volta mio*.

5) Essendo l'esserci un ente che io sono, ed essendo al tempo stesso determinato come un essere-l'uno-con-l'altro, per lo più e mediamente non sono io stesso il mio esserci, ma lo sono gli altri; io sono con gli altri, e gli altri con altri ancora. Nessuno nella quotidianità è se stesso. Ciò che egli è, e il modo in cui lo è, non lo è nessuno: nessuno, eppure tutti insieme, senza che nessuno sia se stesso. Questo Nessuno, da cui nella *quoti-*

dianità noi stessi veniamo vissuti, è il «*Si*» («*Man*»). Si dice, si sente dire, si è a favore di, ci si prende cura. Nell'ostinato dominio di questo Si si trovano le possibilità del mio esserci, ed emergendo da questo appiattimento è possibile l'«io sono». Un ente che è la possibilità dell'«io sono» è per lo più, in quanto tale, un ente che *si* è.

6) L'ente così caratterizzato è tale che nel suo quotidiano e rispettivo essere-nel-mondo *ne va del suo essere*. Come in ogni parlare del mondo è insito un esprimersi dell'esserci in merito a se stesso, così *ogni avere a che fare che si prende cura* è un *prendersi cura dell'essere dell'esserci*. Ciò con cui ho a che fare, ciò di cui mi occupo, ciò a cui la mia professione mi incatena sono in qualche modo io stesso, e in questo si svolge il mio esserci. *La cura dell'esserci gli ha ognora addossato la preoccupazione dell'essere*, nel senso in cui quest'ultimo è noto e compreso nell'interpretazione dominante dell'esserci.

7) Nella medietà dell'esserci quotidiano non è insita una riflessione sull'io e sul sé, eppure l'esserci ha se stesso. *Si trova* presso di sé. Incontra se stesso in ciò con cui comunemente ha a che fare.

8) L'esserci in quanto ente non può essere dimostrato, ma nemmeno mostrato. Il riferimento primario all'esserci non è l'osservazione, bensì l'«esserlo». L'esperire-se-stesso, come il parlare-di-sé, l'autointerpretazione, non è che un determinato modo eminente

in cui l'esserci di volta in volta ha se stesso. Mediamente l'interpretazione dell'esserci è dominata dalla quotidianità, da ciò che in genere si crede e si tramanda dell'esserci e della vita umana; è dominata dal Sì, dalla tradizione.

Nell'indicare questi caratteri d'essere tutto dipende dal presupposto che siffatto ente sia in se stesso accessibile a un'indagine *interpretativa* mirante al suo essere. Questo presupposto è giusto o può essere messo in discussione? Effettivamente è possibile, ma la difficoltà non nasce dall'obiezione che l'osservazione psicologica dell'esserci finisce per brancolare nel buio. Si deve far vedere una difficoltà ben più seria che non la limitatezza del conoscere umano, cioè il fatto che noi ci mettiamo nella possibilità di cogliere l'esserci *nell'autenticità del suo essere* proprio se non eludiamo l'aporia.

L'autenticità dell'esserci è ciò che costituisce la sua *possibilità d'essere estrema*. L'esserci è determinato in modo primario da questa estrema possibilità dell'esserci. L'autenticità in quanto estrema possibilità dell'essere dell'esserci è la determinazione d'essere nella quale tutti i caratteri summenzionati sono ciò che sono. L'aporia del coglimento dell'esserci non sta nella limitatezza, nell'insicurezza e nell'imperfezione della capacità di conoscere, ma nell'ente stesso che deve essere conosciuto: in una possibilità fondamentale del suo essere.

Si è nominata, tra l'altro, la seguente determinazione: l'esserci è nell'essere di volta in volta; in quanto l'esserci è ciò che può essere, esso è ogni volta il mio esserci. In questo essere, tale determinazione è totale, costitutiva. Chi la cancella ha perso nel suo tema ciò di cui parla.

Ma come si deve fare per conoscere questo ente nel suo essere, prima che sia giunto alla sua fine? Nel mio esistere, infatti, io sono sempre «ancora in cammino». Rimane sempre qualcosa che non è ancora arrivato alla fine. Alla fine, quando vi si è giunti, esso appunto non è più. Prima di questa fine, esso non è mai propriamente ciò che può essere; e se lo è, allora non è più.

Non può l'esserci degli altri sostituire l'esserci in senso proprio? L'informazione sull'esserci di altri che erano con me e che sono giunti alla fine non è una buona informazione. Anzitutto esso non è più. La sua fine sarebbe appunto il niente. Perciò l'esserci degli altri non può sostituire l'esserci in senso proprio, se si deve tenere fermo l'essere di volta in volta in quanto mio. Io non ho mai l'esserci dell'altro in modo originario, nell'unico modo adeguato di avere l'esserci: io non *sono* mai l'altro.

Quanto meno ci si affretta a sottrarsi inosservati a questa aporia, quanto più a lungo la si sostiene, tanto più chiaramente si può vedere che l'esserci si mostra nella sua possibilità estrema proprio in ciò che provoca in lui ta-

le difficoltà. La fine del mio esserci, la mia morte, non è qualcosa per cui a un certo momento un decorso continuo di colpo si arresta, bensì una possibilità di cui in ogni caso l'esserci sa: è l'estrema possibilità di se stesso, che egli può cogliere e fare propria come imminente. L'esserci ha in sé la possibilità di incontrare la propria morte come l'estrema possibilità di se stesso. Questa estrema possibilità d'essere ha il carattere di essere imminente come certezza, e tale certezza è a sua volta caratterizzata da una completa indeterminatezza. L'autointerpretazione dell'esserci che supera per certezza e autenticità ogni altra asserzione è l'interpretazione in relazione alla sua morte, la *certezza indeterminata della possibilità più propria dell'essere-alla-fine*. Che cosa significa tutto ciò per la nostra questione, cioè che cos'è il tempo, e in particolare per la questione immediatamente successiva, ossia che cos'è l'esserci nel tempo? L'esserci, sempre nell'essere di volta in volta dell'ogni volta mio, sa della sua morte, e lo sa anche quando non ne vuole sapere niente. Che cos'è *l'averе ognora la propria morte? È un precorrimiento dell'esserci che va al suo non più (Vorbei) quale possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza. L'esserci in quanto vita umana è primariamente un essere possibile, è l'essere della possibilità del non più, certo eppure indeterminato.*

L'essere della possibilità è sempre una possi-

bilità tale da sapere della morte per lo più nel senso del «lo so già, ma non ci penso». Della morte io so per lo più nel modo del sapere che indietreggia di fronte ad essa. In quanto interpretazione dell'esserci, tale sapere è subito pronto a contraffare questa possibilità del suo essere. L'esserci ha persino la possibilità di eludere la propria morte.

Siffatto «non più», che come tale io precorro, in questo mio precorrerlo fa una scoperta: è il non più di *me stesso*. In quanto è tale non più, esso scopre il mio esserci come d'un tratto non più qui; d'un tratto non sono più qui, in queste e queste altre cose, con queste e queste altre persone, in queste vanità, in questi pretesti, in questa verbosità. Il non più scaccia ogni brigare e ogni affaccendarsi, trascina tutto con sé nel nulla. Il non più non è un evento né una vicenda che capitì nella mia esistenza. È appunto *il suo non più*, non un «che cosa» che accada in essa, che le capitì e la modifichi. Questo non più non è un «che cosa», ma un «come», e precisamente il «come» autentico del mio esserci. Questo non più, che in quanto mio io posso precorrere, non è un «che cosa», ma il come del mio esserci puro e semplice.

In quanto il precorrere che va al non più tiene fermo quest'ultimo nel «come» dell'essere di volta in volta, l'esserci stesso diventa visibile nel suo «come». Il precorrere che va al non più è il correre incontro alla propria possibilità estrema da parte dell'esserci; e

nella misura in cui tale « correre incontro » è serio, in questo correre Tesserci viene rigettato nel suo esserci-ancora. È il ritornare dell'esserci alla sua quotidianità, che c'è ancora, e precisamente in modo che il non più, in quanto «come» autentico, scopre anche la quotidianità nel suo «come», la riprende - nel suo affaccendarsi e industriarsi - nel «come». Ogni «che cosa», ogni preoccupazione e programmazione vengono riportati nel «come».

Questo non più (*Vorbei-von*) in quanto «come» porta l'esserci, senza indulgenza, alla sua unica possibilità di essere se stesso, lo rimette completamente a se stesso. Questo non più può spaesare l'esserci nel bel mezzo della gloria della sua quotidianità. Il precorrimiento (*Vorlauf*), in quanto mette l'esserci di fronte alla sua possibilità estrema, è Tatto fondamentale dell'interpretazione dell'esserci. Il precorrimiento conquide il riguardo fondamentale sotto cui l'esserci si pone. Esso mostra al tempo stesso che la categoria fondamentale di questo ente è il «come».

Forse non è un caso che Kant abbia definito il principio fondamentale della sua etica in modo tale che esso meriti di essere detto formale. Sapeva forse, per una familiarità con Tesserci stesso, che esso è il «come». È rimasta invece una prerogativa dei profeti di oggi organizzare l'esserci in maniera da occultare il «come».

L'esserci è autenticamente presso se stesso, è

davvero esistente, se si mantiene in questo precorrere. *Questo precorrere non è altro che il futuro unico e autentico del proprio esserci.* Nel precorrere l'esserci è il suo futuro, e precisamente in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente. L'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è *il tempo stesso*, e non è *nel tempo*. L'essere futuro così caratterizzato è, in quanto «come» autentico dell'essere temporale, il modo d'essere dell'esserci nel quale e in base al quale esso si dà il suo tempo. Attenendomi, nel precorrere, al mio non più, io ho il tempo. Ogni chiacchiera, ciò in cui essa si mantiene, ogni irrequietezza, ogni affaccendarsi, ogni rumore e ogni affannarsi vengono meno. Non avere tempo significa gettare il tempo nel cattivo presente del quotidiano. L'essere futuro dà tempo, forma pienamente il presente e consente di ripetere il passato nel « come » del suo essere stato vissuto. Riguardo al tempo questo significa che *il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro*. Per vedere ciò senza spacciarlo come un paradosso interessante, il rispettivo esserci deve mantenersi nel suo precorrere. Qui diventa chiaro che l'originario avere a che fare con il tempo non è un misurare. Il ritornare che ha luogo nel precorrere è esso stesso il « come » del prendersi cura, nel quale io appunto permango. Questo ritornare non può mai diventare ciò che si dice «noioso», ciò che si logora e si usura. L'essere di volta in volta si

contraddistingue per il fatto che esso, in virtù del precorrere che entra nel tempo autentico, ha di volta in volta per sé tutto il tempo. Il tempo non si fa mai lungo, perché originariamente non ha lunghezza. Il precorrere che-va-a (*Vorlaufen-zu*) viene a cadere se è inteso nel senso della domanda «quando?» o «quanto-a-lungo-ancora?» riferita al non più, poiché quesiti rivolti al non più nel senso del «quando?» o «quanto-a-lungo-ancora?» non pervengono affatto al non più nella possibilità che è stata delineata; si abbarbicano invece proprio a ciò-che-non-è-ancora-non-più, si occupano di ciò che mi può ancora rimanere. Questo domandare non coglie il carattere indeterminato della certezza del non più, ma vuole piuttosto determinare il tempo indeterminato. È un voler liberarsi del non più per quello che esso è: indeterminato e, in quanto indeterminato, certo. Tale domandare è tanto poco un precorrere diretto al non più da organizzare invece la tipica fuga dinanzi al non più.

Il precorrere coglie il non più come la possibilità autentica di ogni attimo, come ciò che ora è certo. L'essere futuro come possibilità dell'esserci, in quanto quest'ultimo di volta in volta è, dà tempo poiché è il tempo stesso. È quindi chiaro altresì che la questione della quantità del tempo, della durata e del «quando?», poiché l'essere futuro è propriamente il tempo, non può non rimanere inadeguata. Faccio un'asserzione adeguata soltanto se di-

co che il tempo non ha propriamente tempo per misurare il tempo.

Eppure noi sappiamo che l'esserci, che dovrebbe essere esso stesso il tempo, fa i conti con il tempo, anzi, lo misura perfino con l'orologio. L'esserci è lì con l'orologio, magari soltanto con quello quotidiano immediato del giorno e della notte. L'esserci calcola e domanda della quantità di tempo; perciò, se si attiene al tempo, non è mai nell'autenticità. Domandando in questo modo del «quando?» e del «quanto?» l'esserci perde il suo tempo. Che ne è di questo domandare che perde il tempo? Dove va a finire il tempo? Proprio l'esserci che fa i conti con il tempo, che vive con l'orologio in mano, proprio questo esserci che calcola il tempo dice costantemente: non ho tempo. Con ciò non si tradisce forse da sé in quello che fa del tempo, in quanto è egli stesso il tempo? Perdere tempo e, per farlo, procurarsi un orologio! Non viene qui prepotentemente alla luce l'inquietante spaesatezza dell'esserci?

La domanda relativa al «quando?» del «non più» indeterminato, e in genere alla quantità del tempo, è la domanda relativa a quanto ancora mi rimane, a quanto ancora mi rimane come presente. Ricondurre il tempo alla quantità significa prenderlo come «ora» presente. Domandare della quantità del tempo significa lasciarsi completamente assorbire dal prendersi cura di un «che cosa» presente. L'esserci fugge dinanzi al «come» e si

attacca al « che cosa » di volta in volta presente. L'esserci è ciò di cui si prende cura; l'esserci è il suo presente. Tutto ciò che incontra nel mondo, lo incontra in quanto stante nell'« ora »; incontra così anche il tempo che l'esserci ogni volta è, ma che è come presente.

Il prendersi cura in quanto lasciarsi completamente assorbire dal presente è nondimeno, in quanto cura, presso un non ancora che solo nella cura può essere sbrigato. Anche nel presente del suo prendersi cura l'esserci è il tempo pieno, e precisamente in modo tale da non liberarsi del futuro. Il futuro è adesso ciò in cui la cura si impiglia, non è l'autentico essere futuro del non più, ma il futuro che il presente stesso si forma come proprio, dacché il non più come futuro autentico non può mai farsi presente. Se lo facesse, sarebbe il nulla. L'essere futuro in cui la cura si impiglia è tale in grazia del presente. E l'esserci, che si lascia assorbire tutto dall'« ora » del mondo presente, se ne vuole tanto poco rendere conto che si è defilato dinanzi all'essere futuro autentico, che dice di avere colto il futuro curandosi dello sviluppo dell'umanità e della civiltà ecc.

L'esserci, in quanto presente che si prende cura, si trattiene presso ciò di cui si prende cura. Si annoia nel « che cosa », si annoia di riempire la giornata. A questo esserci, in quanto essere-presente che non ha mai tempo, il tempo appare improvvisamente lungo. Il tempo diventa vuoto perché l'esserci, do-

mandando della quantità, ha già fin dal principio allungato il tempo, mentre il costante ritornare al non più, che ha luogo nel percorrere, non diventa mai lungo e noioso. L'esserci vorrebbe incontrare costantemente qualcosa di nuovo nel proprio presente. Nella quotidianità l'accadere del mondo si incontra nel tempo, nel presente. La quotidianità vive con l'orologio, ossia il prendersi cura ritorna incessantemente all'«ora»; dice: «ora», d'«ora» in poi, fino al prossimo «ora».

L'esserci, determinato come essere l'uno con l'altro, significa contemporaneamente essere guidato dall'interpretazione dominante che l'esserci dà di se stesso; dalle opinioni che *si* hanno, dalla moda, dalle correnti, da ciò che succede: la corrente che non è nessuno, ciò che è di moda: nessuno. L'esserci, nella quotidianità, non è l'essere che *io* sono, bensì la quotidianità dell'esserci è quell'essere che *si* è. E quindi l'esserci è il tempo in cui *si* è l'uno con l'altro: il tempo del «Si». L'orologio che *si* ha, ogni orologio, indica il tempo dell'essere-l'uno-con-l'altro-nel-mondo.

Nella ricerca storica ci imbattiamo in fenomeni rilevanti ma ancora del tutto oscuri come quello delle generazioni e del rapporto tra le generazioni - che sono connessi con ciò. L'orologio ci indica l'«ora», ma nessun orologio indica mai il futuro né ha mai indicato il passato. Ogni misurazione del tempo significa ricondurre il tempo alla quantità.

Se determino con l'orologio il sopraggiungere di un evento futuro, non intendo il futuro, bensì determino la durata del mio attendere ora fino all'«ora» suddetto. Il tempo al quale un orologio ci consente di accedere è visto come presente. Se si tenta di ricavare che cos'è il tempo dal tempo della natura, allora il μ del passato e del futuro è il . In tal caso il tempo è già interpretato come presente, il passato come non-più-presente, il futuro come non-ancora-presente indeterminato: il passato è irrecuperabile, il futuro indeterminato.

Per questo la quotidianità parla di sé come di ciò in cui costantemente si incontra la natura. Gli accadimenti sono nel tempo, e ciò non significa che hanno tempo, ma che, capitando ed essendo lì presenti, si incontrano attraversando un presente. Questo tempo presente viene esplicitato come una successione che si svolge costantemente attraverso l'«ora»; una successione del cui senso direzionale si dice che è unico e irreversibile. Tutto ciò che accade scorre da un futuro sconfinato al passato irrecuperabile.

Due punti sono tipici di questa interpretazione: 1) l'irreversibilità, 2) l'omogeneizzazione in «punti-ora».

L'*irreversibilità* comprende in sé ciò che questa esplicazione può ancora ghermire del tempo autentico, e che rimane come residuo dell'essere futuro quale fenomeno fondamentale del tempo in quanto esserci. Tale

modo di vedere distoglie lo sguardo dal futuro per rivolgerlo al presente, e da quest'ultimo l'osservazione del tempo fuggente corre indietro al passato. La determinazione del tempo nella sua irreversibilità si fonda sul fatto che il tempo è stato prima rovesciato.

L'omogeneizzazione è il conformare il tempo allo spazio, alla pura presenza; è la tendenza a espellere l'intero tempo fuori di sé in un presente. Esso viene completamente matematizzato, diventa la coordinata t accanto alle coordinate spaziali x, y, z . È irreversibile. È questo l'unico aspetto in cui il tempo si annuncia ancora, e in cui resiste a una matematizzazione definitiva. Anteriore e posteriore non sono necessariamente il prima e il poi temporali, non sono modi della temporalità. Nella serie numerica, ad esempio, il 3 è anteriore al 4, l'8 è posteriore al 7. Ma non per questo il 3 è temporalmente prima del 4. I numeri non sono temporalmente prima e poi, perché non sono affatto nel tempo. Prima e poi sono un anteriore e posteriore del tutto particolari. Una volta che il tempo è definito come tempo cronometrico, non c'è più speranza di arrivare al suo senso originario.

Ma il fatto che innanzitutto e per lo più il tempo venga definito in questo modo è insito nell'esserci stesso. L'essere di volta in volta è costitutivo. L'esserci è mio nella sua autenticità solo come possibile. L'esserci è lì per lo più nella quotidianità, la quale però a sua volta può essere compresa come quella

temporalità determinata che è in fuga dinanzi all'essere futuro solo se viene confrontata con il tempo autentico dell'essere futuro del non più. Ciò che l'esserci dice del tempo, lo dice dalla prospettiva della quotidianità. L'esserci, in quanto è impigliato nel suo presente, dice: il passato è il non più, è irrecuperabile. È il passato del presente quotidiano che si trattiene nella presenza delle sue attività. Per questo l'esserci, in quanto è sifatto presente, non vede il passato.

La considerazione della storia che si forma nel presente vede in essa soltanto attività irrecuperabili: ciò che è accaduto. La considerazione di ciò che è accaduto è inesauribile. Si perde nella sua materia. Poiché questa storia e questa temporalità del presente non raggiungono il passato, esse hanno solo un presente diverso. Il passato rimane precluso al presente fintanto che tale presente, l'esserci, non è esso stesso storico. Ma l'esserci è in se stesso storico nella misura in cui è la sua possibilità. Nell'essere futuro l'esserci è il suo passato e ad esso ritorna nel «come». Il modo del ritornare è tra l'altro la coscienza (*Gewissen*). Solo il «come» è ripetibile. Il passato - esperito come storicità autentica - è tutt'altro rispetto al non più. È qualcosa a cui posso continuamente ritornare.

La generazione attuale crede di stare nella storia, di essere perfino troppo carica di storia. Si lamenta dello storicismo - *lucus a non lucendo*. Viene chiamata storia qualcosa che

non lo è affatto. Poiché tutto si risolverebbe in storia, bisognerebbe arrivare di nuovo - così si dice oggi - a ciò che sta al di sopra della storia. Non basta che l'esistenza odierna si sia perduta nella pseudo-storia presente; essa deve pure utilizzare l'ultimo residuo della sua temporalità (cioè del suo esserci) per sottrarsi del tutto al tempo, all'essere. È per questa via immaginaria che porta alla sovrastoricità si dovrebbe trovare la visione del mondo. (Ecco l'inquietante spaesatezza che costituisce il tempo presente).

L'interpretazione comune dell'esistenza evoca come minaccia il pericolo del relativismo. Ma la paura del relativismo è la paura di esistere. Il passato in quanto storia autentica è ripetibile nel «come». *La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta futuro. Questo è il principio primo di ogni ermeneutica.* Esso dice qualcosa dell'essere dell'esserci che è la storicità stessa. La filosofia non arriverà mai a capire che cos'è la storia fintanto che la analizzerà come oggetto da considerare secondo il metodo. L'enigma della storia risiede in ciò che significa *essere* storico.

Riassumendo si può dire: il tempo è l'esserci. L'esserci è il mio essere di volta in volta, e quest'ultimo può essere tale in ciò che è futuro, nel precorrere che va al non più, certo ma indeterminato. L'esserci è sempre in una modalità del suo possibile essere temporale. L'esserci è il tempo, il tempo è temporale.

L'esserci non è il tempo, ma la temporalità. L'asserzione fondamentale « *il tempo è temporale* » è pertanto la determinazione più propria - e non è una tautologia, perché l'essere della temporalità significa una realtà diversa. L'esserci è il suo non più, è la sua possibilità nel precorrere che va a questo non più. In tale precorrere io sono il tempo in senso autentico, io ho il tempo. In quanto il tempo è ogni volta mio, ci sono molti tempi. *Il tempo è privo di senso; il tempo è temporale.*

Se dunque il tempo viene compreso come esserci, si chiarisce allora a maggior ragione che cosa voglia dire la tradizionale asserzione sul tempo che afferma: il tempo è il vero *principium individuationis*. Si intende per lo più il tempo come successione irreversibile, come tempo presente e tempo della natura. Ma in quale misura il tempo, in quanto autentico, è il principio di individuazione, ossia ciò per cui l'esserci è nell'essere di volta in volta? Nell'essere futuro del precorrere l'esserci che è nella dimensione della medietà diventa se stesso; nel precorrere esso si palesa come l'essere unicamente questa volta (*Diesmaligkeit*) del suo unico destino, nella possibilità del suo unico non più. Questa individuazione ha la peculiarità di non portare a un'individuazione nel senso dell'immaginaria formazione di esistenze eccezionali; essa demolisce ogni pretesa di fare eccezione. Essa individua in un modo che rende tutti uguali. In connessione con la morte ciascuno è condotto

nel «come» che egli può essere in maniera uniforme; in una possibilità rispetto alla quale nessuno è privilegiato; nel «come» in cui ogni «che cosa» si dissolve in polvere.

Per concludere, un saggio della storicità e della possibilità di ripetere. Aristotele era solito raccomandare nei suoi scritti che ciò che più importa è la retta, la sicurezza originaria in una cosa, che nasce dalla familiarità con la cosa stessa, la sicurezza nel trattare adeguatamente la cosa. Per corrispondere al carattere d'essere di ciò che è qui a tema, dobbiamo parlare del tempo in modo temporale. Vogliamo ripetere in modo temporale la domanda «che cos'è il tempo?». Il tempo è il «come». Se si insiste a chiedere che cos'è il tempo, non bisogna aggrapparsi affrettatamente a una risposta (il tempo è questo e quest'altro) che dice sempre un «che cosa».

Non guardiamo alla risposta, ma ripetiamo la domanda. Che cosa è accaduto della domanda? Si è trasformata. «Che cos'è il tempo?» è diventato: «chi è il tempo?». Più precisamente: siamo noi stessi il tempo? O ancora più precisamente: sono io il mio tempo? Così mi faccio il più vicino possibile al tempo, e se intendo bene la domanda allora con essa tutto si è fatto serio. Dunque questo domandare è il modo più adeguato di accedere al tempo e di trattarlo in quanto ogni volta mio. Allora l'esserci sarebbe problematicità.

POSTILLA
DI HARTMUT TIETJEN

Il testo qui pubblicato sul *Concetto di tempo* è la conferenza che Martin Heidegger tenne nel luglio del 1924 dinanzi ai teologi di Marburgo. Esso si basa su due trascrizioni diverse, ma in larga parte coincidenti, di cui non si conoscono gli autori. Il manoscritto della conferenza è andato perduto. Venne forse distrutto dallo stesso Heidegger dopo che nel medesimo anno aveva portato a termine un trattato omonimo.

Il testo qui presentato va dunque tenuto distinto da questo più ampio trattato, intitolato anch'esso *Il concetto di tempo* ed elaborato nel 1924, che apparirà come volume LXIV nell'edizione delle opere complete. Lo spunto per la stesura del trattato era venuto dalla lettura del *Carteggio* tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg, apparso nel 1923.¹ Alcune parti del primo capitolo del trattato («La problematica di Dilthey e la tendenza fondamentale di Yorck»), nelle quali si fa riferimento al *Carteggio*, sono state riprese nel par. 77 di *Essere e tempo*.

1. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Niemeyer, Halle a. S., 1923 (ristampa anastatica, Olms, Hildesheim, 1974); trad. it. di Francesco Donadio, *Carteggio 1877-1897*, Guida, Napoli, 1983.

In una nota a piè pagina del terzo capitolo del trattato («Esserci e temporalità»), Heidegger rimanda all'omonima conferenza riportandone i seguenti passaggi introduttivi: «Alcune parti del seguente capitolo sono state esposte in una conferenza tenuta dinanzi ai teologi di Marburgo nel luglio del 1924. La conferenza presentava questa introduzione:

« “Le riflessioni che seguono trattano del tempo. Esse pongono la domanda: che cos'è il tempo? Se il tempo trova il suo senso nell'eternità, allora esso va compreso muovendo da quest'ultima. Con ciò sono prefigurati il punto di partenza e la via da seguire in un'indagine sul tempo: dall'eternità al tempo. Porre il problema in questo modo va bene a condizione che conosciamo e comprendiamo a sufficienza l'eternità. Se l'eternità dovesse significare qualcosa di diverso dal vuoto perpetuarsi (), e se Dio dovesse essere l'eternità, allora il modo appena suggerito di considerare il tempo non potrebbe non rimanere nell'aporia fino a quando non saprà di Dio. E se l'accesso a Dio è la fede e il rapporto con l'eternità nient'altro che questa fede, allora la filosofia non potrà mai possedere l'eternità né farne mai un uso metodico come possibile prospettiva per discutere del tempo. È il teologo, infatti, il conoscitore adeguato e competente del tempo. Giacché in primo luogo la teologia tratta dell'esistenza umana nel suo essere dinanzi a Dio, cioè

dell'essere nel tempo nel suo essere rispetto all'eternità. In secondo luogo la fede cristiana si riferisce a ciò che accadde nel tempo, anzi in un tempo del quale si dice che 'era compiuto'. Alla filosofia invece rimane soltanto la possibilità di comprendere il tempo partendo dal tempo"».

Già la prima frase di questa nota del trattato, con la quale Heidegger rimanda all'omonima conferenza, consente di evincere che le tesi da lui rese pubbliche per la prima volta nella conferenza stessa non rispecchiano pienamente lo stato reale delle sue ricerche sulla problematica del tempo. Nella conferenza le strutture dell'esserci vengono presentate solo nella misura in cui sono indispensabili per l'esposizione della temporalità dell'esserci. A sua volta la loro esposizione è incentrata sulla temporalità autentica dell'esserci nel precorrimento della sua fine, in quanto esso rende possibile l'autentico poter essere dell'esserci. Dallo stesso intento è determinata anche l'esibizione delle strutture esistenziali dell'esserci compiuta nella conferenza.

La finalità così determinata della conferenza, che culmina nell'esibizione dell'autentico poter essere dell'esserci partendo dalla temporalità originaria - che culmina quindi in una problematica corrispondente a un interrogativo teologico genuino -, si attiene al quadro delle due sezioni pubblicate di *Essere e tempo* (1927), che Heidegger aveva comin-

ciato a elaborare nel 1923. La conferenza non consente di sapere se, e in quale misura, nell'estate del 1924 Heidegger disponesse già del piano completo del suo *opus magnum*. Infatti, per il suo intento limitato, dalla conferenza rimane esclusa la questione del senso dell'essere in generale, che è centrale in *Essere e tempo*, e che avrebbe dovuto essere trattata nell'«Esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale della domanda dell'essere» contenuta nella terza sezione della prima parte dal titolo «Tempo ed essere», ma che rimase inedita. Pertanto, la discussione se la conferenza sul *Concetto di tempo* del luglio 1924 rappresenti la «forma originaria» di *Essere e tempo* non trova nella conferenza stessa un appiglio adeguato.

Riguardo alla genesi e alla progettazione della problematica di *Essere e tempo*, cioè alla questione del senso dell'essere in generale, va ricordato che già nella prolusione per il conseguimento dell'abilitazione all'insegnamento universitario, *Il concetto di tempo nella scienza della storia* (1915), il tempo serviva a dividere le regioni d'essere della natura e della storia. Il corso universitario tenuto a Friburgo nel semestre invernale 1921/22 (*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*) formula espressamente la questione del senso dell'essere dell'ente e discute la situazione ermeneutico-fenomenologica di una siffatta problematica, al pari dell'ultimo corso del primo inse-

gnamento a Friburgo, quello del semestre estivo del 1923 su *Ontologia. Ermeneutica della /atticità*.

Il trattato sul *Concetto di tempo* mira a chiarire la dimensione storica della problematica mediante la discussione della temporalità e della storicità di chi pone il problema, Tesserici. Heidegger mostra qui che nell'ontologia occidentale tradizionale, fondata dai Greci, il senso dell'essere viene interpretato in base al tempo. «L'interpretazione del fenomeno del tempo data di volta in volta diventa così il discrimine che rivela il senso dell'essere della rispettiva ontologia». Se attraverso la temporalità dell'esserci si guadagna un concetto di tempo più originario, ne deriva allora, da un punto di vista filosofico, il compito di interpretare in modo nuovo il senso dell'essere in base a questo concetto di tempo più originario, e di decostruire l'ontologia tradizionale seguendo questo filo conduttore. Con ciò è già prefigurata la tematica sia della terza sezione di *Essere e tempo*, cioè «Tempo ed essere», sia della seconda parte, anch'essa non pubblicata, «Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della temporalità». Il trattato sul *Concetto di tempo* (1924) allude già all'impianto complessivo di *Essere e tempo*, di cui però nel 1927 furono pubblicate solo le prime due sezioni della prima parte.

Luglio 1989

GLOSSARIO

Il Glossario contempla i termini rilevanti impiegati da Heidegger nella conferenza sul *Concetto di tempo*. Sia pure soltanto in relazione all'ambito tematico considerato, cioè il tempo come dimensione costitutiva dell'esistenza umana, che è comunque un problema centrale in questo periodo, se ne ricava un'idea del primo vocabolario elaborato da Heidegger ai fini dell'analisi esistenziale che perverrà alla sua formulazione matura in *Essere e tempo*.

Alltaglichkeit: «quotidianità». Connota lo stato in cui l'esserci si trova «innanzitutto e per lo più» in quanto esso, secondo una sua inclinazione costitutiva, tende ad assumere modalità di comportamento immediate e ovvie, che sono quelle «medie», comuni a tutti e proprie di nessuno. Sono modalità «inautentiche», che distolgono l'esserci da se stesso e dalle sue possibilità più genuine, e che tuttavia, per la sicurezza che infondono, si impongono alla sua scelta ed esercitano su di lui un singolare dominio. L'esserci può sbarazzarsene solo se, disponendosi ad ascoltare la chiamata della coscienza, sa ribellarsi alla loro tirannia, alla sovranità del «Si» impersonale, e ritrovare se stesso. Heidegger impiega il termine già nel semestre invernale del 1919/20, ma soltanto nel semestre del 1923 ne elabora una definizione filosofica rigorosa. In *Essere e tempo* l'analisi della quotidianità, e della dinamica di autenticità e inautenticità, è analizzata specialmente ai parr. 35-38.

Anzeige: «indicazione». È la funzione che esercitano i concetti filosofici impiegati nell'analitica esistenziale: essi non sono riferiti a contenuti ontici concreti, come i concetti delle discipline positive, ma sono determinazioni formali- «preliminari» (*vorgangig*) dice qui Heidegger - che mettono in luce strutture ontologiche dell'esistenza. Ad esempio: la «morte» nella sua «indicazione formale» non significa il momento fisico concreto nel quale la vita giunge al suo termine e cessa, bensì la caratteristica costitutiva che fa

dell'esistenza un modo d'essere finito. Un altro esempio eloquente viene fatto nella conferenza *Fenomenologia e teologia: l'analisi del fenomeno della «fede»* in termini di indicazione formale, cioè filosofica, implica non un pronunciarsi circa l'effettiva esistenza di un'anima immortale o di Dio, bensì un'indagine circa le strutture d'essere dell'esistenza umana che rendono possibile il darsi storico della fede in Dio e nell'immortalità dell'anima. L'«indicazione formale» è uno strumento metodico fondamentale dell'ermeneutica del giovane Heidegger fino al semestre invernale 1929/30.

Augenblick: «attimo». È l'attuazione autentica del presente, il quale nell'esperienza comune del tempo è invece esperito come «ora» (*Jetzt*). Cfr. *Essere e tempo*, par. 68. Il giovane Heidegger usa *Augenblick* per tradurre il concetto aristotelico di *topos*, che indica il «bene» (*topos*) nella categoria del tempo, e significa il «momento buono», l'«attimo opportuno».

Auslegung: «interpretazione». *Selbstausagebung*. «autointerpretazione», detto del modo in cui l'esserci interpreta se stesso.

Aussage: «asserzione». È il discorso dichiarativo, enunciativo o predicativo (*Aussage*), il quale connettendo (*und*) o disgiungendo (*oder*) soggetto e predicato assume la capacità di essere vero o falso (che altri tipi di discorso, come quello imperativo, vocativo o ottativo invece non possiedono).

Befindlichkeit: il «sentirsi situato». È, insieme alla «comprensione» (*Verstehen*) e al «discorso» (*Rede*), una delle tre determinazioni ontologiche che costituiscono l'essere dell'esserci. Indica che

quest'ultimo sta sempre in una certa «disposizione», nella quale sente di essere situato. Esprime dunque il carattere «situato» della vita, la sua «situatività», il momento della passività e ricettività, mentre il *Verstehen*, il suo termine complementare, indica la spontaneità e la progettualità dell'essere. Nel presente testo Heidegger usa già *Befindlichkeit* nel suo senso tecnico, anche se ancora non lo tematizza in modo definitivo. Da notare che esso viene qui introdotto per tradurre il concetto agostiniano di *affectio*. Immediatamente prima, nel semestre estivo del 1924 dedicato alla *Retorica* di Aristotele, Heidegger aveva usato *Befindlichkeit* per tradurre «disposizione», nel senso che il termine ha nella dottrina aristotelica delle passioni: questa è un'ulteriore prova di come per Heidegger lo stare in una determinata disposizione emotiva, il sentirvisi situato, sia costitutivo dell'esserci. Ciò implica una messa in questione del tradizionale privilegio accordato agli atti intellettivi superiori, e suggerisce l'idea che siano costitutivi dell'uomo, allo stesso titolo della ragione, anche gli elementi «inferiori», quali la sensibilità, le affezioni e le passioni, elementi di cui la *Befindlichkeit* è, nella struttura dell'esserci, la condizione ontologica di possibilità. Se ne veda la trattazione in *Essere e tempo*, parr. 29-30, 40. Va inoltre rammentato un passo degli *Zollikoner Seminare* nel quale Heidegger precisa che un conto è «il sentirsi a cui noi facciamo riferimento quando domandiamo a qualcun altro: come si sente?, cioè: come sta?», un conto invece è il «sentirsi situato» (*Befindlichkeit*) di cui si parla in *Essere e tempo*. Quest'ultimo è «l'essere disposto che pre-dispone l'esserci in uno stato d'animo nel suo rispettivo riferimento al mondo, al con-esserci degli altri e a se stesso. Il

sentirsi situato fonda il rispettivo sentirsi bene o male, e tuttavia ha a sua volta il proprio fondamento, daccapo, nell'essere esposto dell'uomo all'ente nel suo insieme. Con ciò è detto già che di questo essere esposto (*gettatezza*) fa parte la comprensione dell'ente in quanto ente; ma ugualmente non c'è nemmeno comprensione che non sia già gettata» (*Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, p. 182).

begegnen: «incontrare». *Begegnis*: «incontro».

das Besorgen: «il prendersi cura». Come termine tecnico viene tematizzato per la prima volta nel semestre invernale del 1921/22. In *Essere e tempo* è analizzato ai parr. 15, 16, 26, 69 a, 79. Esso indica uno dei due modi fondamentali di esplicitarsi della «cura» (*Sorge*) quale determinazione unitaria dell'esserci, e precisamente quello del suo rapportarsi alle cose: sia l'atteggiamento della «teoria», sia quello della «prassi» sono considerati modalità del «prendersi cura». L'altro modo della «cura», quello del rapportarsi agli altri, è chiamato l'«avere cura» (*Fursorge*). La *Sorge* dell'esserci è dunque messa in atto o come *Besorgen* (comprendente i comportamenti pratico-tecnici e teorici) o come *Fursorge* (comprendente i comportamenti verso gli altri). In tal modo Heidegger riporta alla radice unitaria della *Sorge*, anche linguisticamente, i tre tipi di comportamento dell'uomo: pratico-tecnico (), teorico (), pratico-morale ().

Bewegung: «movimento». Cfr. *Veränderung*: «mutamento», «alterazione», *Platzwechsel*: «locomozione». Pur senza nominare Aristotele, nella terminologia usata nella conferenza per descrivere il movimento Heidegger cerca una differenziazione che corrisponda ai tipi di movimento di-

stinti nella dottrina aristotelica. *Bewegung* rende , *Veränderung* , *Platzwechsel*

Dasein: «esserci», «esistenza». È il modo d'essere della vita umana, il cui carattere fondamentale, qui individuato, è la «temporalità originaria» (*Zeitlichkeit*). Heidegger impiega questo termine già dal 1920, specialmente nelle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* (1919/21, comprese in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, in particolare pp. 444-45), ma soltanto nel semestre estivo del 1923 lo definisce nel suo valore di «indicazione formale», quindi nel senso di modalità d'essere propria dell'esistenza umana. Mentre infatti nell'accezione comune *Dasein* equivale a «esistenza» nel significato di realtà effettiva (*Wirklichkeit*) o sussistenza (*Vorhandensein*), Heidegger conferisce a tale termine un significato filosofico particolare, facendone il concetto cardine sul quale è imperniato tutto il suo pensiero fino a *Essere e tempo*. Riservato unicamente per designare il peculiare modo d'essere dell'uomo (*daseinsma iges Seiendes*), esso viene tenuto radicalmente distinto dal modo d'essere di tutti gli altri enti difformi dall'esserci (*nichtdaseinsma iges Seiendes*). Al *Dasein* viene assegnata una duplice priorità, ontica e ontologica. Quanto agli enti difformi dall'esserci, Heidegger attribuisce loro due modi d'essere fondamentali, la *Zuhandenheit* (cfr.) e la *Vorhandenheit* (cfr.). Essi sono, insieme al *Dasein*, le tre fondamentali modalità d'essere distinte e analizzate in *Essere e tempo*.

Dauer: «durata».

Dauerstrecke: «intervallo».

Diesmaligkeit: l'«essere unicamente questa volta

qui». Con tale termine Heidegger eleva a connotazione ontologica l'unicità e l'irripetibilità dell'esistenza umana.

Durchschnittlichkeit: «medietà». Indica il carattere che l'esistenza assume «innanzitutto e per lo più», cioè quando segue le modalità di comportamento quotidiane che il Si impersonale suggerisce all'esserci soccorrendolo nel suo bisogno di sicurezza. Heidegger comincia ad analizzare il fenomeno della «medietà» nel 1922, e durante il corso estivo del 1923 riconosce, su questo punto, il suo debito verso Kierkegaard.

eigentlich: «autentico». Cfr. *uneigentlich*: «inautentico». L'esistenza, in quanto è un «poter essere», non è quel che è una volta per tutte, ma richiede ognora di essere progettata e decisa. L'esserci deve quindi assumersi il peso della decisione circa quel che ha da essere, e ciò innesca una singolare dinamica: quella per la quale esso tende a sgravarsi di tale peso, decidendo anziché «in proprio» secondo soluzioni già pronte che gli vengono dal mondo degli altri, cioè dal «Si» impersonale. È, questa, la tendenza all'«inautenticità» (*Uneigentlichkeit*) insita nel modo di essere dell'esserci, che il termine tedesco rispecchia bene in quanto - come Heidegger spiega al par. 9 di *Essere e tempo* - *eigentlich* e *uneigentlich* vanno intesi alla lettera nel senso di «proprio» e «improprio», prima ancora che in quello di «autentico» e «inautentico».

Ereignis: «evento». Già nel 1919 Heidegger impiega tale concetto in un senso filosofico forte per indicare ciò che accade in quanto è vissuto ed esperito da me, dunque nel senso di «evento vissuto». Come tale *Ereignis* viene qui contrapposto a

Vorgang: «processo», che indica invece l'accadere considerato in maniera neutra e distaccata come un semplice movimento fisico, senza relazioni con l'io che lo vive e lo esperisce (cfr. HGA, LV-LVI, 74-76). Il termine viene però messo da parte subito dopo, e verrà ripreso in seguito alla cosiddetta «svolta», in un senso molto diverso, per connotare l'essere stesso, diventando dal 1936 in poi la parola chiave del pensiero heideggeriano.

Explikation: «esplicazione». Il termine è in genere usato nell'analitica dell'esistenza per evitare *Erklärung*, che indica la «spiegazione» di tipo scientifico-causale.

Frage: «domanda», «problema», «questione». È il vocabolo che Heidegger usa di preferenza quando si tratta di connotare l'atto che contraddistingue il pensiero filosofico. «Il domandare è la pietà del pensare » dirà a conclusione della celebre conferenza del 1953 *La questione della tecnica*. Qui Heidegger usa i composti *Anfrage*: « quesito » e *Nachfrage*: « domanda di », inoltre *das Fraglichsein*. «l'essere problematico», «problematicità». La struttura del domandare è analizzata ai parr. 2-4 di *Essere e tempo*: Heidegger distingue «ciò che si domanda» (*das Gefragte*), «ciò che viene investito dalla domanda» (*das Befragte*) e «ciò che si ottiene, o si mira a ottenere, con la domanda» (*das Erfragte*). Nella domanda che chiede dell'essere *das Gefragte* è l'essere stesso, *das Befragte* l'esserci e *das Erfragte* il senso dell'essere. *das Fruher und Spater*: « il prima e il poi » in senso temporale. Cfr. *das Vorher und Nachher*: «l'anteriore e il posteriore» in senso generale. Heidegger sottolinea la differenza tra le due espressioni, perché solo in tal modo è possibile a suo giu-

dizio capire il senso della definizione aristotelica del tempo, alla quale egli evidentemente pensa: il tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» (μ , *Fisica*, IV, 11, 219 b 2).

Das Fruher und Spater è dunque l'espressione tedesca corrispondente a . Su tutto ciò cfr. HGA, XXIV, par. 19.

Gegenwart: il «presente».

Gerede: «chiacchiera». È la modalità inautentica del discorso. Verrà esaminata con analisi diventate celebri ai parr. 35, 37, 38 di *Essere e tempo*.

das Geschehen: «l'accadere». *Geschehnis*: «accadimento».

Geschichte: «storia». È la storia «che noi stessi siamo», come Heidegger indica nelle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* (1919/21), distinta dalla storia che è oggetto della storiografia (*Histone*).

Geschichtlichkeit: «storicità».

Geschwatzigkeit: «verbosità». È una delle manifestazioni del parlare inautentico, il cui fondamento viene definito già nel 1923 e poi in *Essere e tempo* (parr. 35, 37, 38, 51, 52) come «chiacchiera» (*Gerede*, cfr.).

Gewissen: «coscienza». Questa determinazione fondamentale dell'esserci, che verrà illustrata ai parr. 54-60 di *Essere e tempo*, è l'indicazione formale della possibilità insita nell'esserci di lasciare che ciò che esso è nel suo essere più proprio lo chiami a sé, sottraendolo alle distrazioni con cui il «Si» impersonale lo distoglie da se stesso. Ciò a cui la coscienza chiama non è dunque una determinata cosa, bensì l'esserci stesso. Essa lo

chiama a se stesso e gli dischiude il suo poter essere più proprio, che è un avere da-essere con il carattere della cura e della temporalità. Nella presente conferenza la coscienza non è definita espressamente in questo modo, ma è comunque connessa con l'esperienza autentica del tempo. Designa infatti la maniera autentica di ritornare al proprio passato in base al precorrimento della propria morte.

Gleichzeitigkeit: «sincronicità». Il termine è qui usato in riferimento alla teoria della relatività.

Grundbestimmungen: «determinazioni fondamentali». Heidegger non impiega qui ancora il termine *Existenzialien* (gli «esistenziali») per indicare le speciali determinazioni in grado di corrispondere ai caratteri propri dell'esistenza, distinte dalle «categorie» quali determinazioni «oggettivanti», adatte agli enti naturali e alle cose. Altre espressioni sinonime qui adoperate sono *Grundcharaktere* o *Grundstrukturen* (cfr.). In un caso è usato, impropriamente, anche *Grundkategorie* (cfr.).

Grundcharaktere: «caratteri fondamentali». Cfr. *Grundbestimmungen*: «determinazioni fondamentali».

Grundkategorie: «categoria fondamentale». È usato in un solo caso riferito all'esserci, quando Heidegger dice che «la categoria fondamentale di questo ente è il "come"». L'uso in realtà è improprio (cfr. *Grundbestimmungen*) e si spiega sia con il fatto che non è stato ancora coniato il neologismo *Existenzialien*, sia con le esigenze didascaliche della conferenza. Cfr. *Grundbestimmungen*: «determinazioni fondamentali».

Grundstrukturen: «strutture fondamentali». Cfr.

Grundbestimmungen: « determinazioni fondamentali ».

Hermeneutik: «ermeneutica». Nei corsi universitari giovanili, dal 1919 in poi, Heidegger comincia a usare questo termine per connotare il proprio programma filosofico di una analisi della vita umana. Dopo avere parlato, nel semestre postbellico del 1919, di «intuizione ermeneutica» (HGA, LV-LVI, 117), nel semestre invernale 1919/20 di « diaermeneutica » (HGA, LVIII, 262-63) e nel *Natorp-Bericht* del 1922 di «situazione ermeneutica», Heidegger sviluppa la propria « ermeneutica della fatticità » soprattutto nel corso del semestre estivo 1923. Molto più tardi, in *In cammino verso il linguaggio*, affermerà che con la sua «ermeneutica» aveva inteso «pensare in modo più originario l'essenza della fenomenologia» (HGA, XII, 91). È appena il caso di ricordare che Heidegger ricava questo termine da una precedente tradizione, in cui l'ermeneutica era stata intesa e sviluppata come *ars interpretandi*, cioè come tecnica per l'interpretazione di testi (classici, teologici, giuridici), e in particolare come una «teoria del comprendere». Egli assegna al concetto un valore nuovo, *filosofico*, in quanto fa del comprendere, da semplice operazione conoscitiva messa in atto di fronte a un testo, il modo stesso in cui la vita umana si articola nel suo essere nel mondo e nella storia.

Homogenisierung: « omogeneizzazione ». Indica, nell'esperienza cronometrica del tempo, il conformarsi di quest'ultimo allo spazio, cioè la sua riduzione a «punti-ora» (*Jetzt-Punkte*, cfr.).

das Immersemi: «il perpetuarsi». È usato qui nel

senso della durata infinita - a cui viene fatto corrispondere il concetto greco di *αιωνιότητα* - distinta dall'eternità.

das In-der-Welt-sein: «l'essere-nel-mondo». Con questo termine Heidegger vuole indicare il fatto che l'esistenza umana non è qualcosa che stia dapprima isolata in sé e a cui successivamente si aggiunge un mondo, ma è nella sua stessa struttura originaria apertura al mondo quale suo orizzonte costitutivo. Tale determinazione verrà illustrata ai parr. 12-18 di *Essere e tempo*, congiuntamente alla rivendicazione di voler superare con essa la moderna separazione di *res cogitans* e *res extensa*, soggetto e oggetto, psiche e realtà esterna.

jemeinig: «ogni volta mio».

Jemeinigkeit: l'«essere ogni volta mio». Indica uno dei caratteri ontologici fondamentali dell'esserci, cioè il fatto che, in esso, ciò di cui ne va è sempre il mio proprio essere. Questo perché, essendo il riferirsi al proprio essere da parte dell'esserci di tipo pratico-decisionale, l'esserci deve scegliere che fare di se stesso, ed è chiaro che l'essere di cui io scelgo è sempre il mio. Cfr. il termine parallelo *Jeweiligkeit*.

das Jetzt: l'«ora». Cfr. *Augenblick*: «attimo». Per la trattazione del tempo come successione di « ora » cfr. *Essere e tempo*, par. 81.

Jetzt-Punkt: « punto-ora ».

jeweilig (agg.), *jeweils* (aw.): «di volta in volta». Corrisponde al greco *κατά καιρούς* e può essere reso anche con «rispettivo».

Jeweiligkeit: l'«essere di volta in volta». È la determinazione temporale che sta a fondamento dell'individuazione, cioè dell'unicità e irripetibilità

dell'esserci. Indica insomma la particolarità temporale dell'esserci.

das Man: il « Si ». Già qui è abbozzata l'analisi dell'inautenticità, di cui il «Si» impersonale, con la sua singolare caratteristica di rappresentare al tempo stesso tutti e nessuno, costituisce la figura fondamentale. In *Essere e tempo* (in particolare parr. 25-27, 35-38, 51, 52, 59) Heidegger dedicherà all'analisi di tale figura alcune pagine divenute celebri.

das Miteinander, das Miteinandersein: «l'essere l'uno con l'altro». Heidegger sottolinea che l'esserci è tale che del suo essere fa costitutivamente parte la relazione con gli altri. Per indicare siffatto carattere dell'esserci usa, oltre a questa, espressioni come *Mitwelt, Mitsein* e *Mitdasein*. Cfr. *Essere e tempo*, parr. 25-27.

Möglichkeit: « possibilità ».

das Möglichsein: «l'essere possibile».

das Natursein: «l'essere-natura». È il modo d'essere degli «enti per natura» () di Aristotele, in quanto distinti dagli «artefatti» (*Fisica*, II, 1).

Naturzeit: «tempo della natura». Cfr. *Weltzeit*: «tempo del mondo».

Nicht-Umkehrbarkeit: «irreversibilità». È un carattere fondamentale del tempo oggettivo, secondo l'esperienza cronometrica.

Niemand: «Nessuno». È la personificazione del soggetto inautentico, indeterminato, impersonale, che, in quanto non è nessuno in particolare, possiede caratteristiche che valgono per tutti in generale. La sua indeterminatezza e la sua impersonalità si esprimono nel *Man* (cfr.).

Platzwechsel: «locomozione». Cfr. *Bewegung*: «movimento», *Veränderung*: «mutamento», «alterazione».

Seiendes: «ente».

Sein: «essere».

das Seinkönnen: «il poter essere». L'esserci non si riduce mai soltanto a ciò che di fatto è, ma si protende, oltre ciò che fattualmente e attualmente è, verso ciò che può essere. Heidegger usa qui per la prima volta il concetto di « poter essere » per connotare questa caratteristica dell'esserci, che verrà analizzata estesamente in *Essere e tempo* (parr. 31, 41, 53, 54, 56-58, 60, 62, 64, 68 a, b, 74). Cfr. *das Möglichsein*: «l'essere possibile».

Seinsmöglichkeit: «possibilità d'essere».

Sorge: «cura». È il carattere fondamentale che Heidegger attribuisce all'esserci per indicare che il suo « essere proteso verso qualcosa » - definito da Husserl in termini di «intenzionalità» - non ha un carattere semplicemente conoscitivo, ma è più ampio e include tutti i possibili comportamenti. La cura costituisce l'unità delle determinazioni dell'esserci. Essa è attuata rispetto alle cose come *Besorgen* (cfr.) e rispetto agli altri come *Fursorge* (cfr.). Nel 1920/21 Heidegger aveva usato come equivalente anche il termine *Bekummerung*, con il quale intendeva indicare il «movimento» proprio della vita umana. Cfr. *Essere e tempo*, parr. 39-45, 57, 63-65.

Tod: «morte». Vengono qui indicati due caratteri essenziali della morte quale possibilità pendente in ogni momento sull'esserci, che lo connota nella sua essenza più propria: l'« indeterminatezza » (*Unbestimmtheit*) e al tempo stesso la

«certezza» (*Gewifiheit*) del suo incombere (*Bevorstand*).

Umgang: l'«avere a che fare». Dal verbo *umgehen miti* «avere a che fare con», indica il modo pratico in cui Tessere si rapporta originariamente al mondo. Significa dunque il «commercio con » nel senso della « pratica » di qualcosa.

uneigentlich: «inautentico». Cfr. *eigentlich*: «autentico».

unheimlich: «spaesante», «inquietante». *Unheimlichkeit*: «spaesatezza ».

unwiederbringlich: «irrecuperabile». È detto del passato esperito in modo inautentico.

Veränderung: «mutamento», «alterazione». Cfr. *Bewegung*: «movimento», *Platzwechsel*: «locomozione».

Vergangenheit: il «passato». Indica il passato vissuto nel modo comune, inautentico. Esperito in modo autentico esso è invece definito come *Gewesenheit* (l'«essere stato»), ma qui tale termine non compare ancora.

Verlegenheit: «aporia». Più che nel senso comune di «imbarazzo», il termine ha il valore del concetto filosofico di *Verlegenheit* (da *verlegen* privativo e *Lege*: « passaggio », « via di uscita »).

das Von-wann-bis-wann: «il da-quando-a-quando». Perifrasi che designa la durata.

das Vorbei: «il non più». Si è fatto ricorso a tale perifrasi per rendere questo termine, che in tedesco viene usato altrimenti come avverbio o come prefisso verbale con il significato di «scorso», «passato via». Qui Heidegger lo sostantiva indicando con esso ciò che ne è dell'esistenza con la

morte, un «non più» del quale l'esserci può rendersi conto nel «precorrimento» (*Vorlauf* cfr.).

das Vorhandensein: «l'essere lì davanti», «l'essere presente sottomano». È il modo d'essere delle cose in quanto meramente constatate e osservate nel comportamento distaccato e neutro della teoria. Non compare qui ancora la contrapposizione a *Zuhandenheit*: l'«utilizzabilità», l'«essere alla mano», che è il modo d'essere delle cose quando vengono considerate nell'atteggiamento manipolante che le adopera come strumenti e arnesi (*Zeug*), concetto che Heidegger introdurrà in modo articolato nel semestre estivo del 1925.

das Vorher und Nachher: «l'anteriore e il posteriore», intesi in senso non temporale, e distinti da *das Fruher und Später*: «il prima e il poi» in senso temporale (cfr.).

Vorlauf, *vorlaufen*: «precorrimento», «precorrere». È l'atto con cui l'esserci prende consapevolezza della possibilità di non essere più (cioè della sua morte) quale possibilità estrema del suo esistere. Il termine era stato reso da P. Chiodi con «anticipazione». Ho preferito qui tradurlo con «precorrere» e «precorrimento» per mantenere il legame linguistico che Heidegger sfrutta quando dice che il *Vorlaufen* è un *Anlaufen gehen* (cfr. p. 38-39). Questa soluzione rende anche meglio la dinamica dell'autenticità che Heidegger tematizza nel *Vorlaufen zum Tod*, che si caratterizza come movimento del «correre in avanti» nel senso del «correre incontro» alla morte senza cercare di evitarla, più che come il movimento inverso del prevenirla nell'«anticipazione».

Vorwissenschaft: «scienza preliminare». È la designazione che Heidegger usa per qualificare il tipo di indagine qui svolta, cioè l'analisi dell'esi-

stenza, la quale «precede» la «scienza», ma anche la «filosofia» nel suo tradizionale senso disciplinare, in quanto intende mostrare come entrambe, scienza e filosofia, siano possibilità fondamentali dell'esistenza umana. Nel 1919 aveva parlato di *Urwissenschaft* («scienza originaria») o *Ursprungswissenschaft* («scienza dell'origine»).

das Wann: «il quando».

das Was: «il che cosa».

Weltzeit: «tempo del mondo». Cfr. *Naturzeit*: «tempo della natura».

das Wie: «il come». È qui definita la «categoria fondamentale dell'esserci».

wiederholen, Wiederholung: «ripetere», «ripetizione». Heidegger usa tale concetto per indicare la «ripresa» in senso autentico del passato come possibilità di cui appropriarsi. Nel corso del 1921/22 - contro la tesi di Rickert secondo cui la filosofia non è «un mero ripetere la vita» - Heidegger afferma che l'autentico fare filosofia è un «modo fondamentale della vita» (*ein Grundwie des Lebens*) che «ri-prende» (*wieder-holt*) la vita dal suo decadimento (HGA, LXI, 80-81 sgg.). In *Essere e tempo* (parr. 68 b, 74) la «ripetizione» è la tradizione autentica nel senso del ritorno alle possibilità dell'esserci che sono state.

das Wielange: «il quanto a lungo», la «durata».

das Wieviel: «il quanto», la «quantità».

das Worin: «il ciò in cui».

Zeitlichkeit: «temporalità originaria». È il concetto chiave che viene elaborato nella conferenza. Esso indica la costituzione temporale dell'essere dell'esserci, che è diversa sia dal tempo oggetti-

vo, naturale, sia dal tempo soggettivo della durata. L'analisi della temporalità verrà sviluppata pienamente in *Essere e tempo*, in particolare ai parr. 65-71.

das Zeitlichsein: «l'essere temporale».

das Zu-Ende-sein: «l'essere-alla-fine».

Zukunft: il «futuro».

das Zukunftssein: «l'essere futuro».

accadere: *Geschehen*.

accadimento: *Geschehnis*.

alterazione: *Veranderung*.

l'anteriore e il posteriore: *das Vorher und Nachher*.

aporia: *Verlegenheit*.

asserzione: *Aussage*.

attimo: *Augenblick*. Cfr. «ora»: *Jetzt*.

autentico: *eigentlich*.

autointerpretazione: *Selbstausslegung*.

avere a che fare: *umgehen*. L'«avere a che fare»: *Umgang*.

carattere fondamentale: *Grundcharakter*.

categoria fondamentale: *Grundkategorie*.

il che cosa: *das Was*.

chiacchiera: *Gerede*.

il ciò in cui: *das Worin*.

il come: *das Wie*.

coscienza: *Gewissen*.

cura: *Sorge*.

il da-quando-a-quando: *das Von-wann-bis-wann*.

determinazione fondamentale: *Grundbestimmung*.

di volta in volta: *jeweilig* (agg.), *jeweils* (avv.).

domanda: *Frage*. Anche «problema», «questione».

durata: *Dauer*.

ente: *Seiendes*.

ermeneutica: *Hermeneutik*.

esistenza: *Dasein*. Anche «esserci».

esplicazione: *Explikation*.

esserci: *Dasein*, Anche «esistenza».

essere: *Sein*.

l'essere-alla-fine: *das Zu-Ende-sein*.

l'essere di volta in volta: *Jeweiligkeit*.

l'essere futuro: *das Zukunftigsein*.

l'essere lì davanti, l'essere presente sottomano:
das Vorhandensein.

l'essere l'uno con l'altro: *das Miteinandersein*.

l'essere-natura: *das Natursein*.

l'essere-nel-mondo: *das In-der-Welt-sein*.

l'essere ogni volta mio: *Jemeinigkeit*.

l'essere possibile: *das Möglichsein*.

l'essere temporale: *das Zeitlichsein*.

l'essere unicamente questa volta qui: *Diesmaligkeit*.

evento: *Ereignis*.

il futuro: *Zukunft*.

inautentico: *uneigentlich*.

incontrare: *begegnen*. Incontro: *Begegnis*.

indicazione: *Anzeige*.

inquietante: *unheimlich*. Anche «spaesante».

interpretazione: *Auslegung*.

intervallo: *Dauerstrecke*,

irrecuperabile : *unwiederbringlich*,

irreversibilità: *Nicht-Umkehrbarkeit*.

locomozione: *Platzwechsel*.

medietà: *Durchschnittlichkeit*.

morte: *Tod*.

movimento: *Bewegung*.
mutamento: *Veränderung*.

il Nessuno: *Niemand*.
il non più: *das Vorbei*.

ogni volta mio: *jemeinig*,
omogeneizzazione: *Homogenisierung*
l'ora: *das Jetzt*.

il passato: *Vergangenheit*.
il perpetuarsi: *das Immersein*.
possibilità: *Möglichkeit*. Possibilità d'essere: *Seins-*
möglichkeit.

il poter essere: *das Seinkönnen*.
il precorrere: *das Vorlaufen*. Precorrimento: *Vor-*
lauf.

il prendersi cura: *das Besorgen*.
il presente: *Gegenwart*.
il prima e il poi: *das Früher und Später*.
problema: *Frage*. Anche « domanda », « questione ».
problematicità: *das Fraglichsein*.
punto-ora: *Jetzt-Punkt*.

il quando: *das Wann*.
il quanto: *das Wieviel*.
il quanto a lungo: *das Wielange*.
quesito: *Anfrage*.
questione: *Frage*. Anche « domanda », « problema ».
quotidianità: *Alltaglichkeit*.

scienza preliminare: *Vorwissenschaft*.
il sentirsi situato: *Befindlichkeit*.
il Sì: *das Man*.
sincronicità: *Gleichzeitigkeit*.
spaesante: *unheimlich*. Anche « inquietante ».
spaesatezza: *Unheimlichkeit*.

storia: *Geschichte*. Storicità: *Geschichtlichkeit*.
struttura fondamentale: *Grundstruktur*.

tempo: *Zeit*. Tempo del mondo: *Weltzeit*. Tempo
della natura: *Naturzeit*.

temporale: *zeitlich*.

temporalità originaria: *Zeitlichkeit*.

verbosità: *Geschwatzigkeit*.

DELLO STESSO AUTORE:

Che cos'è metafisica?

Conferenze di Brema e Friburgo

Fenomenologia della vita religiosa

I concetti fondamentali della filosofia antica

Il nichilismo europeo

Il principio di ragione

L'essenza della verità

Le poesie di Hölderlin

Lettere sull'«umanismo»

Nietzsche

Oltre la linea

(con Ernst Jünger)

Parmenide

Segnavia

Seminari